

Daniel Płatek

Islam i sfera publiczna. Teoretyczne zagadnienia przemian demokratycznych w krajach Bliskiego Wschodu

Société civile/civil society

Mówiąc o obywatelskości w europejskim uniwersum kulturowym, mamy zazwyczaj na myśli rzymskie pojęcie *societas civilis*, które z kolei przywołuje greckie *koinonia politike*. Semantyczne ślady tych pojęć przetrwały do czasów nowożytnych, kiedy to obywatelskość wyrażała się najpełniej w rewolucji francuskiej i społeczeństwie przez nią ustanowionym oraz rewolucji przemysłowej zmieniającej świat stosunków społecznych na niespotykaną dotąd skalę. Pojęcie społeczeństwa obywatelskiego, wiążące się ze stanowieniem wolnej organizacji politycznej, tak istotne w europejskiej kulturze politycznej, przetrwało historyczne transformacje, zachowując swój arystotelesowski rdzeń wskazujący na niezbywalną rolę klas średnich w stabilizowaniu porządku wspólnotowego (Koselleck 2001: 468). Pośrednictwo i łączność między klasami miały być zapewnione przez średnie bogactwo i udział w podejmowaniu decyzji przez tych, którzy stanowią władzę sami nad sobą, będąc pełnoprawnymi obywatelami wspólnoty.

Pełny zakres znaczenia pojęcia „obywatelstwa” został sformułowany dopiero jednak w czasach nowożytnych. Relacje władzy w ramach społeczeństw obywatelskich uległy odwróceniu na rzecz nieśmiałego najpierw, a następnie eksplodującego z ogromną siłą, wyobrażenia, że „mogłoby istnieć społeczeństwo obywatelskie bez panowania albo że przynajmniej byłoby ono do pomyślenia – do swojego

pojęcia” (Koselleck 2001: 471). W Europie stany panujące w wyniku przewrotów rewolucyjnych utraciły swe przywileje polityczne na rzecz nowoczesnego społeczeństwa obywatelskiego, którego wewnętrzna równość gwarantowana była przez prawo i nadawana przez sam fakt urodzenia. Innymi słowy, nowożytność ustanowiła społeczeństwo w sensie „czystym”, dla którego państwo stanowiło gwarancję indywidualnych osiągnięć, zabezpieczenie prywatnej własności i ciało niebędące już narzędziem panowania, ale funkcją ekonomicznej kontroli kapitalistycznej formacji społecznej. Przestrzeń definicji politycznej społeczeństwa obywatelskiego przesunęła swój punkt ciężkości na ekonomiczne pole interesu, zakreślając swoje granice w obrębie państwa narodowego i jego terytorium, wyrażanego w kategoriach świeckich. Nie oznaczało to, oczywiście, zaniechania walk o wpływy, jakie prowadziły grupy społeczne epoki rewolucji przemysłowej. Trajektoria wpływów klasowych i stanowych została jednak ukryta w idei społeczeństwa obywatelskiego pod warstwą układów sił społecznych popartych cenzusem majątkowym, determinującym progi ordynacji wyborczych i przemieniającym obszar tradycyjnej gry politycznej w pole walki o wpływy na „władzę państwową” celem uzyskania ekonomicznych profitów.

Dopiero największe wojny XX stulecia uniemożliwiły odwrót od powszechności stosowania progów wyborczych wedle cenzusu majątkowego i wcielenia uniwersalnej obywatelskości w życie społeczne. Ruch ten urzeczywistnił się paradoksalnie w sposób odwrotny od spodziewanego przez twórców ideału obywatela – poprzez wojny narodów i cementowanie wewnętrznej solidarności oraz jako swoista, wedle słów Maxa Webera, „kompensacja tych równości, jakie nowoczesne państwo wszystkim swoim obywatelom ustawicznie i bez wątpienia oferuje: czysto fizycznego bezpieczeństwa i minimum warunków do życia oraz: pola bitewnego do śmierci” (Weber, cyt. za: Koselleck 2001: 533-534).

Kształtowanie muzułmańskiej sfery publicznej

Powyższe uwagi, wprowadzające w zagadnienie formowania się dojrzałego społeczeństwa obywatelskiego w europejskiej przestrzeni kulturowej, mają na celu ukazanie niełatwej drogi historycznej, jaką ten ideał przebył od starożytności aż do dojrzałej nowoczesności, pozostając czynnikiem unifikującym kształt europejskiej demokracji, który zwieńczony został ukonstytuowaniem nowoczesnego państwa. W krajach muzułmańskich taka trajektoria ewolucji pojęcia obywatelskości nigdy nie wystąpiła. Co więcej, nie mieliśmy tam nigdy do czynienia z wyrażoną wprost i zdogmatyzowaną koncepcją społeczeństwa obywatelskiego. Nie ma to jednak związku z zajmowaniem mocnej postawy esencjonalistycznej, wskazującej na niepowtarzalność linii rozwojowych konkretnych społeczeństw ze względu na niewystępowanie w nich specyficznych typów mentalności, kultury politycz-

nej i instytucji, które z racji swego zakorzenienia w danej kulturze nie mogą być zrozumiane i zaakceptowane przez inne kultury. Wobec krajów muzułmańskich, w kontekście kształtowania się sfery publicznej, najczęściej wysuwa się zarzut, że społeczeństwa te dzielą pewne stałe elementy swojej historycznej specyfiki, które determinują i ograniczają możliwość zaistnienia politycznego i społecznego rozwoju i z tego też powodu każda próba implementowania instytucji, modeli i idei politycznych na grunt muzułmańskiej przestrzeni kulturowej skazana jest na porażkę (Zubaida 1993). Innymi słowy, upraszczające podejście esencjalizujące implikuje wniosek, iż zunifikowane historyczne trajektorie rozwoju regionu bliskowschodniego w zetknięciu z formułą państwa narodowego jako tworu obcego, powracają do tego, co w islamie obecne było niejako już od samych jego narodzin – autorytarnej formy władzy (Zubaida 1993). Niemożliwa jest zatem żadna faktyczna ewolucja ani zmiana dotychczasowej linii rozwoju, gdyż generalny zarys stosunków społecznych, sposób sprawowania władzy oraz miejsce sfery publicznej w ich kształtowaniu został wyznaczony przez stały powrót antydemokratycznej zgody na rządy autorytarne odrzucające modernizacyjne koncepcje rozwoju w „kompulsywnym” zwrocie ku kulturze tradycyjnej¹.

W niniejszym artykule postaram się ująć dynamikę relacji między specyfiką historycznego kontekstu rozwoju formacji społecznych na Bliskim Wschodzie a problemem wprowadzania generalizujących modernizacyjnych zmian w kształtowaniu mechanizmów podejmowania decyzji politycznych na linii państwo–społeczeństwo, świecka wizja zmodernizowanych rządów państwowych – przestrzeń muzułmańskiego konsensusu społecznego i prawa stanowionego w oparciu o tradycję *szari'atu*. Ujęcie to wskazuje na możliwość analizowania specyficznych sytuacji rozwojowych w krajach Bliskiego Wschodu przy zastosowaniu (zachodnioeuropejskiej) terminologii ogólnych procesów społeczno-ekonomicznych oraz kulturowych, w odniesieniu do których rozpatrywane będzie zagadnienie sfery publicznej i społeczeństwa obywatelskiego. Szeroko rozumiana kultura w tej perspektywie jawi się zatem jako zespół wzorców odtwarzanych z pokolenia na pokolenie w kontakcie z zaistniałymi materialnymi warunkami rozwojowymi, kontekstem historycznym, dyfuzyjnymi wpływami z zewnątrz i sposobami radzenia sobie z nowymi wyzwaniami (Zubaida 1993: 123).

Społeczeństwo obywatelskie i procesy modernizacji

Procesy modernizacyjne można podzielić na kilka grup. Najważniejsze z nich to niewątpliwie: urbanizacja, osłabienie tradycyjnych więzów społecznych i wspólnotowych, pojawienie się zindywidualizowanego rynku pracy oraz rozwój edukacji, środków masowego przekazu wykształcających wyobrażenie wspólnoty poprzez stworzenie wystandaryzowanego języka komunikacji, dla którego nośni-

kiem jest prasa drukowana i powieść². W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych XX wieku, kiedy powyższe procesy krystalizowały się w muzułmańskiej przestrzeni społecznej za sprawą działania państwowych reżimów, mieliśmy do czynienia z zaledwie zaczątkową formą sfery publicznej (Eddin Ibrahim 1995: 37). Reżimy państwowe w takich krajach, jak Egipt, Syria, Jemen, Algieria czy Iran stawały naprzeciwko własnych społeczeństw, wykluczając organizacje stanowiące przeciwwagę dla programu sekularyzacyjnego z udziału w sprawowaniu rządów. Wykluczenie i pozbawienie autonomii tych organizacji oznaczało również pozbawienie oddolnej legitymizacji reżimów, które najaktywniej tępiły ruchy opozycyjne oraz zwrot społeczeństw w kierunku fundamentalistycznej opozycji wyrastającej naprzeciwko ekspansywnego państwa świeckiego. Reakcja społeczna na próby modernizacji ze strony formacji państwowych, opierających mechanizm legitymizacji na populistycznych hasłach z rzadka nawiązujących do tradycji islamskiej, wiązała się z próbami ogarnięcia całej przestrzeni społecznej ogólną kontrolą zasobów oraz skonstruowaniem rynku pracy, na którym państwo byłoby jedynym pracodawcą. Projekt modernizacyjny, wykorzeniający tradycyjne instytucje społeczne w krajach bliskowschodnich, spotęgował rozmiar przejawiającej się już od stuleci próżni między władzą a społeczeństwem zorganizowanym w lokalne sieci wsparcia, generując proces mobilizacyjny podważający, pod sztandarem kolektywnej sprawiedliwości, legitymizację tych reżimów, które jawiły się jako skorpumpowane, znajdujące się na skraju bankructwa lub były oskarżane o wspieranie Zachodu w zimnej wojnie przeciwko Związkowi Radzieckiemu.

Na podstawie procesów modernizacyjnych, umożliwiających pojawienie się zrównoważonych relacji między państwem i społeczeństwem, wyrosły jednak również kwestie istotniejsze dla scharakteryzowania kształtu sfery publicznej, rozumianej tutaj jako kulturowe podłoże aktywności społeczeństw muzułmańskich. Jakkolwiek idea społeczeństwa obywatelskiego, jak już wspomnieliśmy na początku, nie była obecna w muzułmańskim uniwersum kulturowym, pojawia się ona w opiniach niektórych analityków wyciągających swe wnioski na podstawie obserwacji głównych trendów rozwojowych społeczeństw bliskowschodnich. Rozwój wskazanych wyżej zjawisk potwierdza, jak sądzę, tylko zaistnienie dogodnych dla rozwoju idei „obywatelskości” warunków wynikających z kształtowania się specyficznej formuły państwa narodowego jako wspólnoty wyobrażonej (w sensie Andersonowskim³). Nie przesądza to jednak konieczności zaistnienia społeczeństwa obywatelskiego w jego pełnej świeckiej formie, charakterystycznej dla kultury politycznej Zachodu.

Należy wziąć pod uwagę dodatkowy czynnik nadający kształt współczesnej scenie społecznej i politycznej na Bliskim Wschodzie – islam. Czynnik ten stanowi podstawę kultury politycznej oraz niezbywalny element społecznej wyobraźni decydującej o podtrzymaniu ciągłości identyfikacyjnej z własną historią. Stanowi legitymizacyjną bazę i pole wszelkiej aktywności politycznej, kreując zasób słów,

matrycę symbolicznego wyrazu, słownik politycznej aktywności i stanowione prawo zapisywane i formalizowane w konstytucji (*vide*: Iran), przekraczające swój tradycyjny punkt odniesienia.

Z teoretycznego punktu widzenia znacznie lepiej byłoby zatem mówić o sferze publicznej jako polu polityczno-kulturowego wyrazu, zaistniałym na podłożu historycznego procesu modernizacji, którego początki na Bliskim Wschodzie datuje się na wiek XIX. Jest to moment powstania społeczeństwa, w którym rynkowe relacje determinują produkcję i wymianę, miasta stanowią główne ośrodki zamieszkiwania populacji, a tradycyjne więzy krwi i relacje patron–klient zostają przerwane głównie ze względu na rozwój ekspansywnego i centralizującego się państwa (Utvik 2003: 44). Konsekwencją procesu modernizacji nie jest więc automatyczne pojawienie się idei świeckiego obywatelstwa, lecz raczej formowanie się sfery komunikacji symbolicznej obejmującej i oswajającej wspomniane relacje państwo–społeczeństwo poprzez osadzenie ich w kontekście, któremu kształt nadaje islam jako religia obejmująca wszystkie obszary społecznej aktywności. Współczesny kształt sfery publicznej zasadza się przede wszystkim na procesie jej reislamizacji i próbach pogodzenia zreislamizowanego przestrzeni publicznej z równoczesnym funkcjonowaniem suwerennego państwa narodowego oraz nowoczesnymi środkami technologicznymi w przemyśle, gospodarowaniu zasobami, kontroli i zarządzaniu.

Sfera publiczna stanowi relację procesualną i „idealną”. Z jednej strony jest wynikiem procesu modernizacji w starciu z tradycją islamską, a z drugiej, ideą przyświecającą reformistom muzułmańskim – próbą połączenia islamu z zachodnimi sposobami racjonalnego rządzenia nowoczesnym państwem. Sfera publiczna przyjmuje postać „areny” – wymiany opinii między społeczeństwem i państwem w ujęciu horyzontalnym, mającym pogodzić „formę” państwa z kulturową „treścią” islamskiego sposobu rozumienia stosunków władzy. Zakres tematyczny roszczeń oraz identyfikacja symboliczna zapewnia legitymizację projektu modernizacji jako nieodłącznej części współczesnego dziedzictwa polityczno-kulturowego islamu. Zwrot w kierunku stanowienia sfery publicznej następuje przez uświadomienie sobie konieczności koegzystencji państwa i społecznego islamu po erze „rewolucyjnej” w ich wzajemnych stosunkach. Sfera publiczna jest zatem widziana tutaj jako mechanizm „translacyjnego zwrotu ku reislamizacji publicznego dyskursu” (Turam 2004) w wyniku procesów narodotwórczych w krajach Bliskiego Wschodu. Wejście na drogę suwerenności, opowiedzenie się za identyfikacją narodową poparte jest symboliką religijną, ale sfera publiczna występuje także jako świadomy koncept, na przykład wśród religijnych intelektualistów w Iranie (Alinejad 2002), bez którego rozmowa o zapewnieniu swobód konstytuujących samą tę sferę staje się niemożliwa.

Modernizująca siła islamu

Transformacja od społeczeństw tradycyjnych do nowoczesnych dokonywała się w dużej mierze przy współudziale ruchów islamistycznych definiujących swoją rolę w tym procesie jako mediacyjną. Na przecięciu idei nowoczesnego państwa i tradycyjnego muzułmańskiego systemu wartości ruchy islamistyczne odwołują się do takich zjawisk, jak: indywidualizacja, społeczna mobilizacja i centralizacja państwa (Utvik 2003: 43), pragnąc zinterpretować je w świetle nauki społecznej islamu. Podjęcie przez te ruchy kwestii związanych z racjonalnymi wymiarami współczesnych stosunków społeczno-ekonomicznych pokazuje nam, jak daleko zaszły próby pogodzenia modernistycznego sposobu myślenia uobecnionego w formacji nowoczesnego państwa z jego kulturą i podbudową legitymizacyjną. Powiązanie tych dwóch stanowisk ma na celu stworzenie „hybrydalnej” całości złożonej z państwa, narodu i społeczeństwa zjednoczonych pod egidą islamu jako wskaźnika właściwej drogi rozwoju, wspierającego indywidualne i zbiorowe wysiłki mobilizacyjne celem bogacenia się lub organizowania w siłę polityczną oraz powierzającego państwu – głównemu aktorowi przemian – rolę kreowania prawdziwie muzułmańskiego społeczeństwa, w którym legalnie wybrana władza stanowi prawo, bez konieczności odnoszenia się do tradycyjnych szkół interpretacji. Jak pisze Bjorn Olav Utvik, „pozostaje poza wszelką wątpliwością fakt, iż islamisci bronią Absolutnej Prawdy objawionej nam przez Koran i Sunnę i że ta Prawda powinna kierować społecznym oraz jednostkowym zachowaniem. Jednakże nie oznacza to, że polityczny dyskurs islamistów ma zgoła nieracjonalistyczny charakter” (Utvik 2003: 45).

Przyjrzyjmy się pokrótce islamistycznym poglądom na ekonomię i politykę. Wśród poglądów myślicieli związanych z organizacją Braci Muzułmanów, takich jak Sajjid Kutb, Jusuf Kamal, Husajn Szahhata czy Abd al-Hamid al-Ghazali, występuje szerokie spektrum idei odnoszących się do ekonomii i życia politycznego w kontekście rozwoju nowoczesnych sposobów produkcji. Wszyscy ci myśliciele podzielają opinię, iż bramy *idztiibadu* pozostają otwarte na interpretację w starciu z konkretnymi okolicznościami historycznymi. Ekonomia, w ich ujęciu, funkcjonuje jako element podzielanego prawa *szari'atu*, służąc jako narzędzie do kształtowania stabilnego i sprawiedliwego społeczeństwa. Punkt ciężkości zostaje położony na kształtowanie takich mechanizmów ekonomicznych, które jednoczyłyby społeczeństwo muzułmańskie we wspólnym wysiłku kształtowania suwerennego rozwoju, dla którego Boskie Prawo stanowi niezbywalny warunek i moralną siłę konieczną do wprowadzania rozwiązań przynoszących społeczną harmonię i sprawiedliwość ponad partykularnymi podziałami i interesami (Utvik 2003: 47).

Ruch islamistyczny stanowił również społeczną odpowiedź na niepokoje spowodowane przez przemiany modernizacyjne. W odpowiedzi na te niepokoje islamizm nadał szerokim masom absolwentów uniwersytetów, wykorzenionych

z tradycyjnej kultury, kapitał kulturowy w nowej szacie nowoczesnego islamu. Ruch ten, będący łącznikiem między kulturą autorytetu a kształtującym się społeczeństwem masowym, doskonale nadawał się jako interpretacyjne narzędzie przekładu i broń przeciwko zapędom westernizacyjnym, pozwalające radzić sobie ze złożonymi dylematami uzyskania społecznej pozycji w nowym świecie i jednocześnie pozostania w zgodzie z przykazaniami Koranu.

Islamizm podkreśla ogromną rolę osobistego wymiaru uczestnictwa w życiu społecznym jako odpowiedź na zastąpienie więzi wertykalnych horyzontalnymi i zrównanie członków społeczeństwa w ich prawach do uczestnictwa w życiu ekonomicznym i politycznym. Podkreślenie indywidualnej drogi każdego muzułmanina oznacza osadzenie jednostki w nowych warunkach, w których musi ona podejmować wolne decyzje w zgodzie z Prawem Boskim, przyjmując obowiązek *dżihadu* jako osobistej drogi w walce ze złem. Droga jednostki związana jest w tych koncepcjach z jej zobowiązaniami wobec zbiorowości wiernych – potępia się korupcję i czerpanie osobistych korzyści z zajmowanego stanowiska. Najważniejszym kryterium wolnego wyboru pozostaje poświęcenie swego życia zawodowego dobru wspólnoty, która jawi się jako całość wyobrażona, składająca się z jednostek równych sobie przez fakt uczestnictwa w życiu organizmu historycznego, którego rytm wyznacza kalendarz wydarzeń religijnych oraz daty w nagłówkach gazet, znamionujące upływ czasu w obszarze codziennego systemu pracy podporządkowanej projektom indywidualnych karier.

Również centralizacja państwa jako jeden z istotnych aspektów funkcjonowania sfery publicznej wyznacza kształt procesów politycznych na Bliskim Wschodzie. Konstytucja stanowiona przez państwo określa podstawową formę demokratycznego uczestnictwa w sprawowaniu rządów, w których lud jest źródłem politycznej władzy. Z drugiej jednak strony władza interpretacji i podejmowania neutralnych decyzji jest ograniczona przez oparcie konstytucji na niezbywalnych prawach ustanowionych przez Koran oraz, w drugim rzędzie, przez *szari'at* jako element zbiurokratyzowanego systemu prawnego. Prawa te nie powinny wywierać jednak znaczącego nacisku na decyzje praworządnie wybranych przedstawicieli ludu, gdyż, w myśl założeń islamistów związanych z organizacją Braci Muzułmanów, to właśnie wielopartyjny system i niezgoda pojawiająca się w procesie formułowania decyzji zapewnia większą społeczną korzyść niż odgórny nakaz (Utvik 2003: 64).

Islamizm jako ruch społeczny stanowi próbę powiązania wpływów modernizacyjnych z określeniem własnej drogi rozwojowej, wolnej od kontekstu kolonialnego i westernizacyjnego. Wszystkie formy procesów, których znaczenie podkreśliliśmy powyżej: indywidualizacji, biurokratyzacji i racjonalizacji, stały się uniwersalne dla świata muzułmańskiego i stworzyły warunki umożliwiające zaistnienie sfery publicznej w sensie materialnym. Próby oswojenia wpływów zachodniej nowoczesności są źródłem stałego napięcia między kulturą islamu

i funkcjonalnymi rozwiązaniami, które przyniosła ze sobą modernizacja. Wysiłek interpretacyjny, jaki został podjęty w obliczu tych gwałtownych przemian społecznych na Bliskim Wschodzie, zdołał przekształcić się w ramę stabilizującą stosunki na linii państwo–społeczeństwo w postaci islamskiej sfery publicznej wyrosłej jako odpowiedzi na praktyki państwowych reżimów oraz zagrożenie obcymi wpływami i dominacją. Najbliższa takiemu procesualnemu rozumieniu sfery publicznej jest koncepcja pola politycznego sformułowana przez Samiego Zubaidę. Dla Zubaidy najważniejsze jest pojawienie się:

[...] naprzeciwko istniejących różnych form państwowości całego kompleksu politycznych modeli, sposobów wyrazu, organizacji i technik, które ustanowiły i wzmocniły to, co można nazwać polem politycznym organizacji, mobilizacji, agitacji i walki. Słownictwo tego pola odnosi się do narodu, narodowości, zagadnienia niepodległości, demokracji, wolności, legitymizacji i reprezentacji, partii politycznych i instytucji parlamentarnych oraz różnych ideologicznych wykładni od nacjonalizmu poprzez ideologię islamu, aż do socjalizmu (Zubaida 1993: 146).

Socjologiczne mechanizmy kształtowania się sfery publicznej

Za fenomenem kształtowania się sfery publicznej stał mechanizm obiektywizacji stosunków międzyludzkich, stosunków między ugrupowaniami, relacji dystrybucji oraz negocjacji napięć legitymizacyjnych między państwem a symboliczną podbudową społeczeństw bliskowschodnich, określającą „rozumienie” istotnych dla samych ludzi spraw i ich zakres. Z jednej strony historyczna „przeszłość” i tradycja, z drugiej zaś polityka państwowej „teraźniejszości” miały zapewnić sobie sposób na wzajemne funkcjonowanie. Stanowienie sfery publicznej było więc zarówno wynikiem procesów modernizacyjnych, jak i „sposobem”, odpowiedzią na biegunową relację ekstremizmów: państwowego i fundamentalistycznego w pierwszej fazie bliskowschodnich protestów z lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych.

Mansoor Moaddel, streszczając założenia antropologii politycznego islamu, odwołał się do analizy roli religii, jej specyficznych rytuałów, symboli i mitów, w kształtowaniu porządku politycznego i legitymizowaniu struktur władzy (Moaddel 2001: 374). Moaddel wymienił dwa procesy istotne dla formowania się islamskiej sfery publicznej polityki: „obiektywizację” (*objectification*), kiedy ludzie stają się świadomi swojej religii, podnoszą kwestie dotyczące jej natury i znaczenia, oraz fragmentaryzację (*fragmentation*), czyli pozbawienie autorytetów religijnych prawa do „jedynie słusznej” interpretacji islamu. Właśnie te procesy „spolityzowały” religię, przenosząc ją na obszar negocjowania znaczeń w publicznym dyskursie, co stworzyło układ warunków koniecznych do zaistnienia muzułmańskiej sfery publicznej.

Zredukowanie napięcia i harmonizacja stosunków między państwem i społeczeństwem stały się możliwe tylko dzięki uznaniu konieczności funkcjonowania zreislamizowanej sfery publicznej – a w terminach politycznych „otwarciu” bądź „dopuszczeniu” do głosu umiarkowanych, „zmodernizowanych” propagatorów myśli muzułmańskiej i instytucjonalizowaniu głosów całego społeczeństwa.

Fundamentalne potrzeby zapewnienia sobie zrównoważonych relacji wewnętrznych w obliczu kształtowania się nowoczesnych struktur społecznych i potrzeba reprezentowania suwerennego interesu społecznego w ramach globalnej polityki, ekonomii i kultury wiązały się z procesem narodotwórczym. W jego ramach ruchy społeczne przystąpiły do negocjowania własnej pozycji w obrębie stosunków społecznych, sposobu dystrybucji zasobów oraz samego rozumienia koncepcji sfery publicznej, uczestnictwa w niej, powiązania tradycji z nowoczesnością. Elementem tego procesu stała się dyskusja nad systemem edukacji, filozoficznymi kwestiami dobrego rządu oraz różnic między prawem pochodzącym od Boga a tym, które ludzie ustanawiają w jego imieniu.

Podsumowanie

W kontekście teoretycznym możemy mówić o dwóch rodzajach sfery publicznej: „procesualnej sferze publicznej” jako wypadkowej sił pozostających ze sobą w konflikcie oraz „dojrzałej sferze publicznej” zmierzającej w kierunku demokratyzacji, to znaczy takiej, której towarzyszą wartości demokratyczne – samoświadomości i pielęgnowanej przez ogół sferze społeczeństwa obywatelskiego, stanowiącego wartość samą w sobie. Nam, w odniesieniu do rejonu Bliskiego Wschodu, wystarczą jednak tylko charakterystyki zbliżania się dwóch „autonomicznych dotychczas sfer” – państwa i społeczeństwa wraz ze stojącymi za nimi rywalizującymi ideologiami.

Widoczna jest również ewolucja relacyjnej formuły sfery publicznej na przestrzeni lat – od państwa jako tworu obcego do kształtowania się państwa narodowego w obliczu przemian globalizacyjnych i wzrastającej zdolności tego państwa do samodecydowania. Te same procesy, które wygenerowały reakcję fundamentalistyczną, powodując rozpad reguł legitymizacyjnych, stały się potem odpowiedzialne również za wzrost świadomości narodowej w wyniku zbliżania, konfrontowania, negocjowania roszczeń na tradycyjnej płaszczyźnie produkcji symbolicznej – najpierw na gruncie ruchów oddolnych o charakterze charytatywnym, potem zaś poprzez uaktywnienie ich potencjału mediacyjnego między władzą a ludem.

W krajach, w których nie dochodziło do radykalnych wystąpień rewolucyjnych (fundamentalistycznych), charakterystyczny ruch zbliżania się i oddalania reprezentantów interesów społecznych od sekularyzacyjnego wymiaru władzy zachodził w sferze życia codziennego za pośrednictwem ruchów i organizacji od-

dolnych, które konsolidowały i wspomagały społeczeństwo. Regulacje produkcji i handlu, założenia etycznych kodów, ceny i relacje wewnątrzhandlowe, przewodnicy duchowi oraz wszystkie sieciowe układy spajające społeczeństwo opierały się na islamie i jego „publicznej moralności”, generując w największym wymiarze żywotność muzułmańskich społeczeństw ponad granicami państwowymi. Stanowiło to w latach poprzedzających konfrontację państwa ze społeczeństwem jakby sferę publiczną związaną islamskim kodem symbolicznym.

Jednak w kontakcie z formacją świeckiego państwa świat islamski przeszedł do ofensywy – od sfery publicznej do sfery refleksyjnej i włączając, jak pisze John Esposito (Esposito 2003), takie tematy jak relacja między islamem a demokracją, prawa kobiet, prawa człowieka – przechodząc tym samym do sfery publicznej „dla siebie”.

Bibliografia

1. Ajami F., *Iran: The impossible revolution*, „Foreign Affairs” 1988/1989, No 2.
2. Anderson B., *Imagined communities: Reflections on the Origin and Spread of the Nationalism*, London 1991.
3. Alinejad M., *Coming to terms with modernity: Iranian intellectuals and the emerging public sphere*, „Islam and Christian-Muslim Relations” 2002, Vol. 13, No. 1.
4. Esposito L. J., *Islam and Civil Society*, [w]: Esposito J. L., Burgat F. (red.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*, Rutgers University Press 2003.
5. Eddin Ibrahim S., *Civil Society and Prospects of Democratization in the Arab World*, New York 1995.
6. Kepel G., *Jihad, the Trial of Political Islam*, Belknap Press 2002.
7. Koselleck R., *Semantyka historyczna*, tłum. Kunicki W., Poznań 2001.
8. Moaddel M., *Conditions for ideological production: the origins of Islamic modernism in India, Egypt and Iran*, „Theory and Society” 2001, 30.
9. Turam B., *The politics of engagement between Islam and the secular state: ambivalences of „civil society”*, „British Journal of Sociology” 2004, Vol. 55, Issue 2.
10. Utvik B. O., *The Modernizing force of Islam*, [w:] Esposito J. L., Burgat F. (red.), *Modernizing Islam: Religion in the Public Sphere in the Middle East and Europe*, Rutgers University Press 2003.
11. Zubaida S., *Islam, The People and the State*, London 1993.

Przypisy

- ¹ Najczęściej przytaczanym przez zwolenników ujęcia esencjonalistycznego przykładem takich „kompulsywnych” zwrotów w historii polityki bliskowschodniej jest pozbawianie kobiet prawa do noszenia zasłony przez Reżę Szaha w Iranie i powtórne wprowadzenie prawa nakazującego kobietom nosić zasłonę przez rządy porewolucyjne.
- ² Rozwój prasy niesie za sobą możliwość zidentyfikowania się ze współobywatelami czytającymi te same gazety odnoszące się do spraw ogólnokrajowych, nagłówki wskazują konkretną datę i układ poruszanych tematów, stwarzając przestrzeń podzielanego wyobrażenia spraw dziejących się w państwie, a także zajęcia określonego stanowiska wobec tych relacji.
- ³ Według Benedicta Andersona, wspólnota jest wyobrażona w tym sensie, że „członkowie najmniejszego nawet narodu nigdy nie poznają większości jego członków osobiście, nie spotkają ich, ani nawet o nich nie usłyszą, jednak w umyśle ich wszystkich istnieje wyobrażenie ponadjednostkowej wspólnoty” (Anderson 1991: 15).

* * *

Mgr Daniel Płatek, absolwent socjologii i europeistyki na Uniwersytecie Jagiellońskim. Doktorant w Katedrze Bliskiego i Dalekiego Wschodu UJ, uczestnik projektu „Mistrz” Fundacji na Rzecz Nauki Polskiej. Przedmiot jego zainteresowań stanowi socjologia historyczna, teorie mobilizacji i nowoczesność w świecie islamu. Jego praca naukowa poświęcona jest głównie problematyce sfery publicznej i systemów politycznych na Bliskim Wschodzie, w szczególności w Iranie, Turcji i Egipcie.